

Mailhe, Alejandra

Márgenes imaginarios. Sectores populares y cultura popular en la novela y el ensayo social brasileños del s. XIX a la vanguardia

III Jornadas de Sociología de la UNLP

10 al 12 de diciembre de 2003

Cita sugerida:

*Mailhe, A. (2003). Márgenes imaginarios. Sectores populares y cultura popular en la novela y el ensayo social brasileños del s. XIX a la vanguardia. III Jornadas de Sociología de la UNLP, 10 al 12 de diciembre de 2003, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en:
http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.6945/ev.6945.pdf*

Documento disponible para su consulta y descarga en **Memoria Académica**, repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE)** de la **Universidad Nacional de La Plata**. Gestionado por **Bibhuma**, biblioteca de la FaHCE.

Para más información consulte los sitios:

<http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar> <http://www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar>



Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5

IIIras. Jornadas de Sociología.

UNLP, diciembre de 2003.

Mesa 12: La institución imaginaria de la sociedad

Ponencia: **Márgenes imaginarios.**

**Sectores populares y cultura popular en la novela y el ensayo social
brasileños del s. XIX a la vanguardia**

Autora: Alejandra Mailhe (UNLP - UNER)

E-mail: jjbalsa@isis.unlp.edu.ar

“Allí donde el Yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo (...); el análisis de la procedencia permite disociar al Yo y hacer pulular, en los lugares y plazas de su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora.”

Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”

¿Cómo se posicionan los intelectuales brasileños del s. XIX frente a las alteridades socioculturales? ¿Cómo responden en términos simbólicos ante las crisis sociales y políticas particularmente álgidas que se despliegan a partir de la abolición de la esclavitud y la proclamación de la República? ¿Qué modulaciones despliegan los textos románticos, naturalistas y vanguardistas, polemizando sincrónicamente entre sí, y tejiendo redes de afiliaciones diacrónicas para aprehender al “otro” social? Y en especial, ¿hasta qué punto la vanguardia rompe con las concepciones del “otro” heredadas de la tradición decimonónica, y en qué medida reformula los estereotipos heredados...?

Estos interrogantes guiaron el desarrollo de nuestra tesis doctoral (recientemente finalizada)¹, centrada en la imaginación del margen por parte de la elite intelectual brasileña, en ensayos y novelas del s. XIX a la vanguardia. Nuestra ponencia recoge algunas de las conclusiones finales de dicha investigación, resultado del análisis de un corpus amplio textos (ficciones y ensayos del romanticismo, el naturalismo y la vanguardia brasileños, y significativos tanto por su relevancia en el seno de la “tradición” nacional como por la gravitación central que en ellos adquiere la representación de los actores populares).

Nuestra lectura se inspira en un conjunto amplio de experiencias críticas que, al develar los movimientos e intencionalidades contradictorias desplegadas al aprehender lo social, nos permitieron poner en evidencia la riqueza semántica de los textos,

devolviéndoles en parte su atractivo y su contemporaneidad. Apuntamos a percibir los numerosos pliegues en los que se desdobra la voz de los intelectuales al abordar al "otro". Esos movimientos de la enunciación dibujan una y otra vez un mapa de posiciones siempre precarias, marcado por las repeticiones, las contradicciones, los desvíos, los silencios, las fracturas, los saltos de ruptura y los "saltos al vacío". Al aprehender a los "otros" sociales, ese universo simbólico se adensa, se expande y se repliega, volviéndose por momentos contra sí, con una insistencia fascinante que parece invocar las imágenes borgeanas del aleph, el espejo, el jardín de senderos que se bifurcan o el laberinto del desierto... figuraciones del carácter inacabado, dinámico y heteróclito de los sujetos y del orden simbólico.

Nuestro principal desafío ha sido revisar las variaciones, los pliegues y las modulaciones divergentes (silenciadas o reabsorbidas por los modelos dominantes), recuperar los tópicos e ideogramas persistentemente refuncionalizados, explicitando los márgenes sociales que ciertos textos explusan al margen o fuera de escena, y que otros erigen en el eje privilegiado de la representación. Es decir, intentamos reconstruir las huellas de una tradición, diseñando mapas de linajes, desvíos, quiebres y puntos de fuga que continuamente se desdibujan y reescriben al definir las identidades sociales.

En este sentido, las lecturas ensayadas no apuntaron a cerrar los interrogantes, sino a desplegarlos señalando respuestas parciales, polémicas y provisionales a partir de un amplio corpus de textos. En cada caso hemos buscado no perder de vista tanto las coincidencias y las polémicas entre los discursos, como sus movimientos de alejamiento y diferenciación, intentando así aprehender los bordes en contacto que permiten hilvanar la red de una tradición representacional, respetando al mismo tiempo la heterogeneidad

¹ Presentada en el Doctorado en Letras de la UNLP, y a defender a fines de diciembre de 2003.

de las fuentes. Pues si es imposible definir un origen estable y trascendente, y una identidad que perdure en la continuidad del tiempo, del mismo modo los ensayos y las novelas (heteróclitos, dispersos, sesgados en cada caso por una originalidad irreductible y por una tendencia creciente a la diseminación polisémica) no pueden ser fácilmente sometidos al análisis comparativo sin que se corra el riesgo de perder de vista su riqueza intrínseca. Por ello, nuestra reconstrucción de linajes buscó revelar los puntos de contacto y, a la vez, preservar el pasado en su propia dispersión y discontinuidad, para percibir también los accidentes, los pliegues y las fisuras que vuelven inestables tanto los discursos como las identidades que éstos construyen. Desde esta perspectiva, los textos configuran mapas plagados de zonas de contacto y de líneas de fuga, combinando paralelos, cruces y aperturas múltiples... como en el laberinto de “senderos que se bifurcan” imaginado en el cuento de Borges.

Pero la propia idea del laberinto de senderos supone que la red se dispersa manteniendo al mismo tiempo su continuidad: que los senderos se bifurquen al infinito implica que existen tanto el laberinto como los propios senderos. Y de hecho, los textos tienden a dibujar entre sí algunas filiaciones persistentes, engendrando hacia atrás y hacia adelante sus propias genealogías.

Por ello, en esta exposición de algunas conclusiones nos proponemos retomar las principales líneas de análisis desarrolladas en la tesis, adoptando una perspectiva de comparación global entre las tres etapas consideradas, y rearticulando el amplio corpus analizado en función de dos ejes temáticos: la representación de los sectores populares y la valoración de la cultura popular por una parte, y los mitos de cohesión social por otra.

I. Representación de los sectores populares y valoración de la cultura popular

La mirada “etnográfica” del romanticismo impone un modelo exótico de cultura popular, desplazándose insistentemente hacia los confines históricos y geográficos de la nación, para neutralizar los peligros contenidos en las alteridades sociales más cercanas. En el marco de esta inflexión común, mientras los ensayos forjan categorías raciales estereotípicas y vacías de contenido (excepto cuando la mirada etnográfica contempla fascinada el universo primitivo y remoto de la cultura indígena), las representaciones estéticas circulan con menos “preconceito” por el complejo universo de los sectores populares, y aprehenden incipientemente sus prácticas cotidianas, integrándolas más espontáneamente en un *continuum* abarcador. Así, en comparación con el ensayismo oficial, el arte se acerca a la otredad alcanzando una mayor densidad semántica y demostrando más libertad ideológica y formal para forzar los límites de la visibilidad social.

Pero también las novelas evidencian una dificultad significativa para conocer al “otro”, especialmente para dar entidad a los negros como objeto de representación, pues realizan una abstracción obsesiva refugiándose en la idealización del mundo indígena o abordando la esclavitud apenas como problema teórico. La distancia cultural, los condicionamientos éticos impuestos por el Imperio y el compromiso de los propios intelectuales con la institución esclavócrata acentúan esta dificultad, haciendo que el mundo negro, en los pliegues incómodos o dolorosos de su cotidianidad material y simbólica, sea conciente o inconscientemente alejado (o incluso expulsado) fuera de los límites de la representación. También las ficciones abolicionistas apelan a un repertorio de clisés y estereotipos contradictorios y paternalistas que impiden defensivamente el ingreso legítimo de esta figura en el escenario novelesco. Como

resultado de esta represión de la visibilidad social, aunque los textos reconozcan en términos teóricos el mestizaje racial y/o cultural como un trazo emblemático de la identidad nacional, los "sectores populares" permanecen aún como categorías abstractas sin espesor de contenido.

La mirada hegemónica del romanticismo idealiza las cualidades “altas” del pueblo y condena radicalmente las “bajas”, reprimiendo las diferencias y los matices culturales en relación a la identidad “legítima” de la elite. Por el contrario, algunas representaciones residuales y/o emergentes respetan la especificidad de ese universo cultural “otro”, tienden a no proyectar sobre los sectores populares la mirada etnocéntrica de la clase dirigente, y muestran la ineficacia del disciplinamiento hegemónico, como si establecieran deliberada y provocativamente un primer contrapunto polémico para debilitar las concepciones dominantes sobre la alteridad.

Junto con las transformaciones sociales desencadenadas por la abolición de la esclavitud y la proclamación de la República, en los textos de entresiglos las prácticas culturales de negros, mestizos y mulatos se convierten en un objeto privilegiado de conocimiento y representación estética. Estos actores son incorporados al mismo tiempo a un nuevo orden material (como mano de obra asalariada) y a un nuevo orden simbólico. En un mismo gesto, los intelectuales aprehenden y reprimen “científicamente” las cualidades de la cultura popular que resisten la modernización y empañan la necesaria imagen “civilizada” de la nueva República. De hecho, el paradigma positivista permite abordar las alteridades que el romanticismo tendía a obturar, aunque también consigue volver más eficaz la devaluación de estos sujetos, gracias al nuevo apoyo en una racionalidad científica que reprime toda idealización romántica de los mismos.

En efecto, el naturalismo coloca a estos actores en el centro de la escena representacional (legitimándolos al apelar a un repertorio de recursos estéticos hasta entonces restringido al mundo de la elite); sin embargo, a pesar de esa incipiente “democratización” estética, estas figuras continúan siendo definidas por el predominio del cuerpo, la inmanencia y los instintos como “excesos”, para cargar en última instancia con la responsabilidad “biológica” por el atraso nacional.

Introduciendo algunas modulaciones que suavizan el efecto aplastante del organicismo, en algunos casos esta patologización es remitida no sólo al plano biológico sino también al social, al tiempo que su alcance se extiende a los polos sociales opuestos de los sectores populares y de la elite, contaminados ambos por los lastres psicosociales derivados de la explotación esclavócrata (este tipo de diferencias también se articulan en el interior del debate racista: algunos textos especulan sobre el destino negativo de una “miscigenação” de elementos “inferiores”, mientras que otros morigeran esta determinación racial, combinándola con el peso de los factores sociales y culturales).

Con respecto a las culturas populares, aunque se esfuerzan por alejarse de sus precursores románticos, los positivistas vuelven sobre los pasos de sus padres simbólicos, en la medida en que las prácticas de los actores populares son nuevamente arrasadas, sometidas ahora al disciplinamiento taxonómico de la emergente antropología, del mismo modo en que los cuerpos y las psicologías populares se abren respectivamente al bisturí de la mirada médica y de los modernos criminólogos.

Pero a pesar de (o junto con) estas manipulaciones arbitrarias, los textos de entresiglos atienden a una diversidad de prácticas mucho mayor que sus precursores románticos: desplegando la heterogeneidad cultural de los sectores populares, reconocen la existencia de una lógica autónoma con formas específicas de legitimación (jerarquías, valores y relaciones de poder exclusivas del mundo de los “otros”).

Las narraciones que se alejan -en términos estéticos e ideológicos- de esas versiones hegemónicas, avanzan aun más lejos al volver evidentes las manipulaciones arbitrarias practicadas por los intelectuales sobre la cultura del "otro" desde el romanticismo a la contemporaneidad. Condenando abiertamente la exclusión social y cultural, estas visiones emergentes y/o "contrahegemónicas" abren camino a las problematizaciones de la identidad exploradas luego por la vanguardia, al articular los primeros lazos de identificación con el margen. Además, aunque con límites y contradicciones, este tipo de discursos transgresivos comienza a perfilar una puesta en cuestión del racismo, que se radicaliza cuando el intelectual se sitúa subjetivamente "en el lugar del otro" para dar espesor psicológico a esa experiencia de marginación.

Sin embargo, el ensayismo inmediatamente posterior de los años veinte no se nutre de la fractura ideológica que instauran estos textos atípicos, sino de la genealogía miserabilista heredada del naturalismo, cuyas viejas raíces se remontan al sustrato colonial. Así, otra vez los sectores populares (y la élite) son definidos negativamente a partir del "desvío" o el "exceso" de las pulsiones "bajas", reactualizando así el reduccionismo y la devaluación de las culturas populares.

Quien sí retoma esa perspectiva contrahegemónica emergente a fin de siglo, es la vanguardia modernista, que radicaliza su ataque contra la tradición al invertir las connotaciones asignadas a los tópicos e ideologemas heredados, exacerbándolos paródicamente y/o poniendo en evidencia sus contradicciones. Es más: al opacar la representación, hace estallar el concepto mismo de "sectores populares" en numerosos

pliegues y diseminaciones que conducen a problematizar la identidad del propio sujeto de enunciación, junto con el cuestionamiento de la estabilidad identitaria del “otro”².

Estos movimientos de reivindicación simbólica de la alteridad pueden pensarse como parte de una respuesta más amplia frente a la nueva crisis del régimen oligárquico: coincidiendo con el desmontaje gradual y parcial de la hegemonía racialista, la vanguardia despoja el mundo del trabajo de los atributos negativos que éste había recibido en el contexto posterior a la abolición de la esclavitud, para volverlos asimilables en la construcción y consolidación imprescindibles del nuevo orden moderno.

Haciendo estallar especialmente las connotaciones asignadas por el positivismo, el modernismo legitima una amplia cadena de elementos estigmatizados por la tradición como “ilegítimos”. A la vez, expandiendo plenamente una operación apenas esbozada en ciertos discursos atípicos en entresiglos, reivindica las culturas populares en sentido amplio (incluyendo la de los nuevos actores populares urbanos), junto con la lengua coloquial, la cotidianeidad, el cuerpo, los instintos, la sexualidad y el inconsciente. Trascendiendo la mera aprehensión temática de los sectores populares, convierte los procedimientos de la cultura popular en el eje vertebrador de la nueva experiencia estética, revelando así la potencialidad vanguardista implícita en los mismos.

Además el modernismo realiza un permanente análisis autocrítico, para clausurar la larga genealogía de discursos heredados y, al mismo tiempo, procesar la "angustia de las influencias" que emana de su propia deuda con el pasado. Discutiendo

² Este opacamiento de la representación obligó a modificar en parte nuestro paradigma de análisis, abriendo la noción de “sectores populares” a una categoría más lábil de “otredad”, y a articular esta última con otras construcciones identitarias como las nociones de “sujeto”, “texto” y “discurso social”. Así, evitamos el reduccionismo consistente en abordar la vanguardia con los parámetros ilusorios de “transparencia” y “estabilidad” que forjaba la literatura del s. XIX para pensar el vínculo “mimético” y “no-mediado” entre texto y contexto.

implícitamente afiliaciones conflictivas como la del indianismo romántico, o rescatando ciertos textos "atípicos" (erigibles en "padres simbólicos" menos problemáticos en términos estéticos e ideológicos), la vanguardia engendra su propia tradición, convirtiendo el s. XIX en un espacio particularmente álgido de disputa. Sobre todo las definiciones "legítimas" de "cultura popular", las críticas a la ausencia de "carácter nacional" y al papel de los intelectuales con respecto a la dominación cultural encuentran en el legado decimonónico sus primeros "lazos de familia".

Al mismo tiempo desestructura los residuos introyectados por la tradición, apelando a un continuo análisis autocrítico que evidencia la especificidad estética e ideológica desde donde define su propio espacio de enunciación etnográfica (estableciendo así un contraste radical con el cariz "decimonónico" que conserva el ensayismo contemporáneo).

Pero la vanguardia no sólo reescribe paródicamente el linaje de discursos heredados y contemporáneos sobre la alteridad: también refuta veladamente las operaciones culturales que acechan al intelectual aun en la vanguardia, especialmente cuando piensa la alteridad cultural en el contexto latinoamericano. De este modo, frente al purismo reduccionista visible en la mayoría de las producciones románticas y naturalistas, el modernismo subraya su carácter transculturado; frente a la negación de las transformaciones modernas, aprehende las asimetrías y tensiones (económicas, sociales y culturales) que convierten a los sectores populares en un universo heterogéneo (y por ende irreductible), y frente a la imposición irreflexiva de "preconceitos", hace concientes y desestructura los residuos etnocéntricos internalizados por el propio sujeto de enunciación, desarticulando las pulsiones internas que conducen a reactualizar tales residuos.

Ante los diagnósticos contradictorios que sobre la otredad social formulaba el

linaje decimonónico, la vanguardia afirma al mismo tiempo todas las contradicciones, negándose a adelantar soluciones y postulando en cambio una síntesis abierta de tendencias opuestas e irreductibles, para delinear así un laberinto (provocativamente paradójico) de senderos que se bifurcan y reencuentran preservando sus direcciones inversas. Esta ambigüedad deliberada desestabiliza los fundamentos mismos del discurso heredado, negándose a clausurar la semiosis para postular una apología de los procesos dinámicos y abiertos (en la diégesis, en la hermenéutica de la historia nacional y cultural, en la definición de las identidades), que contrasta de manera flagrante con las hermenéuticas cerradas y “transparentes” del s. XIX. Además, retomando la crítica inaugurada por las perspectivas marginales de entresiglos, el modernismo asesta un último golpe al racialismo, al parodiar por medio de fusiones e hipérboles insólitas, las metamorfosis anheladas por las teorías del blanqueamiento y la eugenesia.

Sin embargo, a pesar de esta radical innovación estética e ideológica, también en los textos vanguardistas reaparecen sutilmente ciertas mitificaciones reduccionistas del “otro”, como el consumo todavía “exotista” de las culturas populares, la reactualización ambigua de clisés que vuelven a definir a la alteridad en base al predominio del cuerpo, los instintos y la irracionalidad, o la legitimación del intelectual que ejerce una nueva mediación privilegiada para saldar las distancias culturales. Pero aun cargando con estas limitaciones y paradojas, el modernismo provoca una ruptura inusitada con respecto a los linajes heredados, interrumpiendo bruscamente la tradición, y abriéndose a una experiencia “fundacional” de conocimiento del “otro” y autocrítica.

La representación de los sectores populares y la gravitación de la cultura popular están íntimamente vinculadas -especialmente en el contexto brasileño- con la inscripción simbólica de los sujetos y prácticas populares en ciertos modelos específicos

de cohesión social, que abarcan desde el mestizaje racial, el supuesto efecto "homogeneizador" del trópico o la afirmación de una sexualidad exuberante compartida, hasta las versiones que consagran la mezcla cultural como el principio básico de la integración colectiva.

A

II. Mitos de cohesión social: ¿trópico, razas, cultura o sexualidad?

Instaurando una "primera" concepción del trópico como elemento paradigmático en la generación de cohesión social, el romanticismo convierte la realidad brasileña en un escenario natural exuberante y culturalmente original/primitivo. El trópico imprime sus trazos de "indolencia" y "sensualidad" sobre la psicología nacional, convirtiéndola en una instancia de “desmesura” o “desvío” respecto del modelo europeo. Imaginar la nación como una alteridad exótica (frente a la cual la mirada etnográfica revela “cultura primitiva” y “naturaleza hiperbólica”) depende de la imposibilidad de aprehender (o incluso, de la necesidad de negar) los estigmas raciales, culturales y/o morales que emanan de la esclavitud: la naturaleza tropical, como el mundo primitivo o la mezcla racial "armónica", constituyen respuestas compensatorias que se imprimen por encima y en contra del Brasil cotidiano, como contrapunto pastoral de la violencia esclavista, para calmar el sentimiento de inferioridad introyectado y ocultar lo no visible y lo no dicho.

Esta perspectiva se plasma explícitamente en el naturalismo, que articula las dos líneas que se bifurcan en el mapa de estas genealogías, al recoger la afirmación

romántica del trópico como "exuberancia" y, al mismo tiempo, enfatizar la condena del mismo como factor simbólico de perdición: oscilando entre el reconocimiento de un trazo *ad hoc* que permite afirmar la especificidad nacional, y el lamento por las dificultades para superar una determinación biológica negativa (que dificulta la consolidación del modelo social y cultural "civilizado"), el trópico interviene efectivamente en los sujetos, moldeando los organismos, las psicologías, e incluso las producciones culturales.

Embistiendo contra ese horizonte dominante, los textos "marginales" de entresiglos desenmascaran las visiones exaltativas y condenatorias del trópico como meras construcciones arbitrarias, anticipando así la desarticulación más radical que emprenderá luego la vanguardia.

Sin embargo, entre los años veinte y treinta los lazos filiales de ese tropicalismo contradictorio reaparecen con una insistencia obsesiva, bifurcándose nuevamente entre la condena moralizadora que regresa en círculo a las raíces coloniales, y la celebración exultante que absorbe los residuos románticos para afirmar la especificidad nacional.

Recién el modernismo clausura este linaje heredado, al reunir en su laberinto simbólico estas tendencias opuestas, parodiando tanto las versiones que exaltan como las que condenan la exuberancia del medio. Erigiendo el "desvío" y la "desmesura" del trópico en una pulsión centrípeta incontrolable e hiperbólica, el árbol genealógico de la vanguardia se nutre al mismo tiempo de las raíces coloniales, románticas, ufanistas y positivistas, jugando con la cita irónica, la inversión y la exacerbación hiperbólica de todas las contradicciones latentes en sus savias.

Por otra parte, en el contexto brasileño, el mestizaje racial adquiere una gravitación aun mayor que el trópico en la definición de instancias de cohesión nacional. Hundiendo otra vez sus raíces en la genealogía colonial, la imaginación romántica erige la mezcla racial en un eje privilegiado para entender la formación del carácter popular y colectivo. Mientras el ensayismo romántico todavía afirma el mestizaje como una mera abstracción, la novela y la pintura le dan espesor semántico al mismo, imaginando fábulas y escenarios simbólicos precisos donde la "armonía" de las razas gesta alianzas promisorias de comunión colectiva. Incluso, aunque predominan las definiciones racialistas del mestizaje, algunas representaciones comienzan a definir "de hecho" esa cohesión en base a la cultura más que a la mezcla racial, enfatizando incipientemente el papel de las prácticas populares en el seno de esa "comunidad nacional". Oscilando entre las versiones racialistas y culturales de la mezcla, los románticos inician una búsqueda obsesiva de ciertas prácticas híbridas que, aunque todavía ingresan arbitrariamente descontextualizadas (para ser consumidas como huellas de "color local"), devendrán luego en el reconocimiento de los procesos dinámicos de transculturación y en la apertura del texto culto al modelo mestizo de una narrativa transculturada. Sin embargo, estos senderos que se bifurcan y reencuentran en torno a las connotaciones raciales y culturales de la "mezcla" obturan el reconocimiento de las tensiones de clase y/o de la dominación cultural latentes bajo ese mito de hibridación (de hecho, la fuerte polémica que luego entablará la vanguardia con el romanticismo emana en gran parte de este doble movimiento, de apertura hacia la transculturación y de opacamiento de las tensiones socioculturales).

Bajo la hegemonía común del positivismo, los discursos despliegan una amplia red de matices, entre la condena, la observación “objetiva” y la celebración eufórica de la mezcla (que se localiza de manera privilegiada en los sectores populares). Con pronósticos dispares y connotaciones contrastadas, el naturalismo reevalúa el mestizaje racial como un trazo específico innegable de la cultura nacional, formulando un nuevo mito sobre la identidad de Brasil como “crisol de razas”. Sin embargo todavía está lejos de implicar una efectiva democratización social o cultural. Es más: mientras el romanticismo fabulaba alianzas sexuales “utópicas” entre figuras de los polos opuestos (y sugería así una incipiente tolerancia frente a la otredad, reconociendo la necesidad de forjar un modelo “potable” de integración por el mestizaje), el naturalismo prueba el fracaso de esa ilusión romántica mostrando que, aun a fines de s. XIX, las puertas para el ascenso social de las alteridades sociales permanecen cerradas (a pesar del mestizaje evidente y de las transformaciones sociales que supuestamente implican el reconocimiento de la igualdad).

Aunque los textos de entresiglos enfatizan explícitamente las aristas raciales de la mezcla, otra vez las líneas de la raza y la cultura se cruzan inevitable e inconcientemente, a través de interpolaciones ambiguas (especialmente en ciertos análisis complejos sobre la dinámica de las fusiones raciales y de su interacción social). Compartiendo el mismo marco racialista y etnocéntrico, el corpus naturalista elabora sin embargo concepciones diversas sobre la dinámica cultural, que abarcan desde la defensa ingenua y conservadora de la “pureza originaria”, a la aprehensión de procesos de integración entre materiales siempre contaminados *ab origine* por la hibridez.

Insistiendo en resistir este horizonte hegemónico, las modulaciones “marginales” del período desarticulan la mitificación de Brasil como “crisol de razas” y parodian la creencia ingenua en las manifestaciones culturales puras, explorando en cambio las

aristas veladas (cosmopolitas, decadentes o violentas) de la “miscigenação”.

Partiendo de ese puente simbólico emergente, e imponiendo una interpretación más radicalmente cultural de la “mezcla”, el modernismo explora plenamente -desde la especificidad del arte y gracias a la eficacia de la parodia- las posibilidades temáticas y formales de la transculturación, haciendo de ella un “principio constructivo” y un programa cultural; incluso, en función del permanente análisis autocrítico, desenmascara el riesgo de concebir el mestizaje como una síntesis “conciliatoria” que opaca la hibridez intrínseca de los procesos culturales y las relaciones de dependencia y opresión. Esa potencialidad crítica instaurada por el modernismo se desvanece en el ensayismo freyreano que recupera -por momentos, de manera acrítica- los mitos de la “democracia racial” y el mestizaje “armónico”. Sin embargo, tanto los modernistas como Freyre no sólo abordan temática y formalmente la transculturación, sino que avanzan aun más allá al apelar a la cultura popular como modelo de análisis privilegiado (pues si conciben la dinámica cultural desde una perspectiva particularmente rica y compleja, es precisamente porque se basan en modelos analógicos extraídos de las propias prácticas populares).

A

Un tópico específico en esta discusión sobre las connotaciones de la “mezcla” se refiere a la significación peculiar que adquiere el pasado colonial como “origen” trascendente de la “miscigenação”. De hecho, junto con la polémica que entablan los textos para definir el contenido y la gravitación nacional de un modelo “legítimo” de

"cultura popular", románticos, intelectuales de entresiglos y ensayistas y vanguardistas del veinte polemizan obsesivamente revisando la historia nacional, remontándose al proceso de conquista y colonización de Brasil (y en especial al papel de los actores populares en ciertos episodios claves), para fijar su sentido.

También frente a este núcleo ideológico reaccionan los modernistas, emprendiendo una fuerte rebelión paródica: poniendo en cuestión las nociones claves del etnocentrismo, operan una peculiar revisión sincrética de la historia nacional. Fragmentación y descontextualización de los discursos coloniales, reescritura, collage, inversión del punto de vista enunciativo y desdoblamiento autocrítico atentan contra los “mitos de origen” heredados, e incluso contra el propio concepto de “origen”, desenmascarado como una construcción arbitraria que debe desarticularse para fundar una nueva identidad. Así, la tradición del árbol genealógico estalla metamorfoseada en un rizoma que, como tal, carece de origen y jerarquías, revelándose en cambio como un laberinto saturado de elecciones siempre múltiples y arbitrarias.

A

La sexualidad juega un papel central en esta tradición imaginaria de cohesión nacional. Varios discursos reconocen la gravitación del mestizaje racial, pero obturan el análisis de las circunstancias sociales bajo las cuales éste se concreta; en otros textos en cambio, la puesta en primer plano del mestizaje racial y el legado de una estructura social esclavócrata entre otros factores, conducen a la emergencia de un linaje discursivo que funda la cohesión social especialmente en el plano de una sexualidad “miscigenante”.

Las ficciones románticas inauguran la puesta en escena de la convivencia “promiscua” entre señores y esclavos, aprehendiendo un contexto marcado por el ablandamiento del “control moral” y la emergencia de relaciones dislocadas y en el límite entre lo legal y la ilegalidad. Retomando esa primera huella crítica, varias ficciones de entresiglos insisten en localizar la cohesión social en el plano de la sexualidad, transgrediendo así provocativamente las versiones oficiales (que postulan una integración “armónica” en la que no interviene ni la sexualidad ni la violencia de la dominación). En estos textos, el deseo no se presenta como patrimonio exclusivo de los sectores populares, aunque en ellos alcance una remisión mayor a las determinaciones biológicas: de hecho, la sexualidad desbordante salta las barreras diferenciales de raza, clase y cultura, subrayando la comunión entre actores que, demasiado alejados entre sí, encuentran en esta práctica una instancia clave de intercambio y de sojuzgamiento. De este modo, las ficciones violan los cercos materiales y simbólicos con que la elite dirigente excluye a los márgenes “bárbaros”, y desenmascaran los límites y contradicciones del nuevo orden, al revelar la pervivencia patologizante, tras la máscara de la modernidad, de vínculos de “promiscuidad” y “abuso” que prolongan, en plena República, el antiguo orden esclavócrata.

Ese tronco común centrado en la cohesión colectiva por el deseo consolida una de las filiaciones más fuertes de esta tradición discursiva, fortaleciendo el puente que une (no sin conflictos) romanticismo y vanguardia, para nutrir el linaje de un pensamiento conservador que define a Brasil como otredad respecto de la razón y de la moral. A la vez, esta perspectiva conduce a explicar la carencia de una esfera pública (y de una ciudadanía política plena) a partir de la imposibilidad de constituir sujetos en base a un modelo racional: asumiendo una posición ambigua ante la ausencia del Estado y de una esfera pública consolidada, los textos exaltan o condenan la sexualidad, la

libertad moral y/o el irracionalismo, en todo caso naturalizados como marcas “legítimas” de un “modo de ser” nacional.

En el pasaje de entresiglos a los años treinta, esa representación de la identidad nacional (basada en la afirmación de formas “no-rationales” de crear cohesión) irá perdiendo el carácter “contestatario” de origen, para ser absorbida progresivamente como parte del nuevo discurso oficial.

Incluso en los textos vanguardistas perdura una definición del lazo entre los sectores populares y el resto del entramado social con base en la sexualidad, aunque con connotaciones invertidas en relación a la herencia positivista de entresiglos. Montado sobre la línea de pensamiento anterior y reelaborando los ideologemas previos, el modernismo continúa concibiendo a Brasil como el “otro” respecto de la civilización occidental, reactualizando los estereotipos de la tradición, convertidos ahora en fragmentos reintegrados paródicamente en un collage inverosímil saturado de hipérboles y contradicciones provocativas. Ese collage es ambiguo (“inquietante” en términos ideológicos) en la medida en que, en las astillas insólitas que teje la parodia, aún pueden leerse, acaso confirmados, algunos fragmentos de los discursos de origen.

En particular, la persistencia de esas imágenes de cohesión socio-sexual en esta tradición de pensamiento engendra un modo peculiar de reflexionar sobre la dinámica cultural a partir del espacio metafórico del cuerpo: de manera insistente, varios textos del romanticismo a la vanguardia piensan los procesos de transculturación en términos corporales (y en este sentido, la figura de la “antropofagia” a la que apela el modernismo responde no sólo a una inversión transgresiva de la estigmatización del “otro”, sino también a una obsesiva analogización entre el cuerpo y la cultura, que abarca desde el organicismo decimonónico a las metáforas culturales del

amamantamiento o la fecundación en Freyre, o las múltiples imágenes de metamorfosis y posesiones corporales ensayadas por la vanguardia).

A A

Encadenando dialógicamente estas etapas, la novela y el ensayo brasileños forjan sus propios mitos de origen y los orígenes de su propia tradición hegemónica, generando también las fuerzas que desvían (e incluso interrumpen) ese linaje, para fundar una nueva hegemonía.

Insistentemente los textos se posicionan frente a las representaciones heredadas para pensar al “otro” social, la cultura popular, la dinámica cultural, y la gravitación del trópico y del mestizaje. Del romanticismo a la vanguardia, el núcleo semántico de esos mitos fundacionales se mantiene relativamente estable, aunque sus elementos internos sean continuamente reorganizados y engendren nuevas connotaciones sociales, llegando a la inversión irónica de su sentido “original”. Aun reformulados o exorcizados, tópicos, ideologemas, metáforas cristalizadas y arquetipos (las zonas más automatizadas del discurso social) todavía reactualizan (al menos por momentos) aquellas representaciones y las contradicciones ideológicas que portan. De allí que las visiones sobre la alteridad producidas en el s. XIX constituyan un “origen” posible de las interpretaciones de las décadas del veinte y treinta, y perduren incluso en varios discursos sociales contemporáneos. De hecho, de la década del veinte en adelante la narrativa regionalista, las experiencias de vanguardia estética, los populismos y aún las experiencias políticas autoritarias de las últimas décadas, no han dejado de posicionarse, más o menos explícitamente, frente a estas representaciones heredadas, asumiéndolas

como propias, reformulándolas, exorcizándolas. Incluso alejadas en el tiempo, estas ficciones parecen mantener activa la “angustia de las influencias” que promueven. Vistos a la luz de su productividad discursiva, en la medida en que estos textos fundan y/o reformulan continuamente nuevas representaciones de los sectores populares y la cultura popular, parecen ofrecerse como huellas indelebles de un pasado todavía presente.

Los límites de esta tradición volverán a hacerse visibles cuando emerjan nuevos sujetos de enunciación provenientes de los propios márgenes sociales. Fuera del alcance de nuestro análisis persiste la pregunta por el modo en que las alteridades sociales se representan a sí mismas en términos discursivos. Es probable que las figuraciones del “otro” producidas “desde arriba” por la tradición de la alta cultura intervengan en la construcción de la propia identidad popular, aunque también las alteridades incidan activamente sobre la tradición heredada, produciendo sus propias elecciones, desvíos y exclusiones para consolidar o resistir esa hegemonía.

De hecho, pocos años después de la vanguardia, las minorías raciales, sexuales y/o ideológicas comenzarán a apropiarse de los modelos canónicos de representación del “otro”, para generar ellas mismas una primera escritura trangresiva capaz de desafiar los supuestos ideológicos de la tradición. En este sentido, las narrativas testimoniales provocarán una nueva ruptura en este linaje de discursos, cuando los propios marginales asuman la posición de sujetos de enunciación para narrar su experiencia personal (psicológica, social y cultural) de exclusión. Textos como *Quarto de despejo* (1960) de Carolina Maria de Jesus -el diario autobiográfico en el que una favelada paulista narra, “por primera vez” en primera persona, su dolorosa experiencia cotidiana en la favela- encuentran pocos puntos de contacto con los linajes representacionales aquí

considerados. Esta distancia parece evidenciar tanto la exclusión cultural que impide a los marginados el acceso a textos “canónicos” de la tradición nacional, como la dificultad de los mismos para elaborar una estilización simbólica de la propia identidad, trascendiendo el registro de las traumáticas experiencias inmediatas. Pero también sugiere que el margen puede autorrepresentarse a sí mismo situándose al margen de las figuraciones “canónicas” diseminadas por los discursos sociales: la narradora de *Quarto de despejo* construye una persistente (y lacerante) identificación con los residuos (de los discursos, de la sociedad, de la historia: “Sou rebotalho. Estou no quarto de despejo, e o que está no quarto de despejo ou queima-se ou joga-se no lixo”), pero también escribe para narrar la exclusión defendiendo la autoridad de su experiencia (“O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome), para en última instancia fundar una instancia de representación más legítima que las instauradas hasta entonces por el arte o la política.

Sin embargo, aún en este caso se trata de una solución transicional en la que el intelectual continúa mediando (y por ende, autorizando) la voz del “otro”. En este sentido, tanto la representación de la alteridad como la autorrepresentación engendran sus propias paradojas, dibujando complejas yuxtaposiciones y desvíos... como en el jardín de senderos que se bifurcan imaginado en el cuento de Borges. El vínculo y el hiato entre cultura popular y alta cultura, y entre sectores populares y elite intelectual, aguarda todavía nuevas definiciones en la genealogía de discursos que traman, en torno a esas tensiones, sus propios laberintos.